

DRAMMA RITUALE NELL'ETÀ DEL BRONZO EGEO

Marcello Tozza

(Universidad de Málaga)

SACRIFICIO UMANO E CULTO A DIONISO

Durante la campagna di scavi condotta dal 2007 a La Canea, in un ambiente appartenente all'ultima fase della dominazione micenea del palazzo (secolo XIII a. C.), sono apparsi i resti di ossa animali ed ossa umane: queste ultime appartenevano al corpo di una giovane donna che, come gli stessi animali, è stata smembrata¹; si tratta di dati che hanno imposto nuove riflessioni su temi estremamente delicati, riguardanti il sacrificio umano ed il culto a Dioniso nell'età del bronzo egeo.

Tracce di possibili sacrifici umani, appartenenti ad un periodo anteriore all'occupazione micenea di Creta, erano già state rinvenute alla fine degli anni '70: ad Anemospilia (Archanes), all'interno di un ambiente distrutto dal terremoto che pose fine al periodo dei primi palazzi minoici (secolo XVIII a. C.), è stato trovato, su di una piattaforma, lo scheletro di un uomo di circa 18 anni assieme ad un pugnale²; a Cnosso, in un ambiente appartenente al periodo finale dei secondi palazzi minoici (secolo XV a. C.), sono venute alla luce ossa di bambini d'età probabilmente inferiore ai 10 anni, con segni lasciati da lame che hanno fatto pensare ad un rito cannibalico³.

Rituali di smembramento e omofagia non possono non far pensare al mito orfico secondo cui Dioniso, ucciso dai Titani, viene fatto a pezzi e divorato dagli stessi. Tracce significative del culto ad un "Dioniso miceneo" sono affiorate dai testi in Lineare B, in quanto il nome del dio è stato ritrovato in tre diverse tavolette: isolato, nella forma *di-wo-nu-so-jo* (genitivo), nella tavoletta di Pilo Xa 102; ancora, nella stessa forma *di-wo-nu-so-jo*, in un'altra tavoletta di Pilo (Xb 1419), nella cui parte posteriore è presente il termine *wo-no-wa-ti-si*, che mostra già una relazione tra il dio

1 M. ANDREADAKI-VLAZAKI, "Sacrifices in LM IIIB: Early Kydonia Palatial Centre", *PASIPHAE* 9 (2015), pp. 27-42.

2 Y. SAKELLARAKIS, E. SAPOUNA-SAKELLARAKI, *Archanes. Minoan Crete in a new light*, Athens, 1997, I, pp. 268-311.

3 P. WARREN, "Knossos: new excavations and discoveries", *ARCHAEOLOGY* 37/4 (1984), pp. 48-55.

ed il vino (*wo-no* = οἶνος); infine, nell'ultima tavoletta, rinvenuta proprio a La Canea (Gh 3), troviamo come destinatari di miele *di-we* e *di-wo-nu-so* (Zeus e Dioniso, in dativo), con l'allativo *di-wi-jo-de* (“per il santuario di Zeus”)⁴.

Purtroppo, il carattere squisitamente amministrativo di questi documenti non lascia spazio alla descrizione di un rituale, impedendoci di immaginare quali fossero le caratteristiche della divinità oggetto del culto; tuttavia, alcune notizie tramandate da Diodoro Siculo possono offrire lo spunto per eventuali considerazioni sui racconti mitici che circolavano nel Mediterraneo dell'età del bronzo:

“Dicono (gli Egiziani) che Orfeo, dopo essere arrivato in Egitto e aver partecipato ai riti ed ai misteri dionisiaci, li adottò. ... e cercano di dimostrare che tutto ciò che è oggetto d'ammirazione presso i Greci fu trasmesso dall'Egitto. In effetti, Orfeo trasmise la maggior parte delle *teletai*, le celebrazioni orgiastiche che accompagnano il suo vagare e i miti sull'Ade. E la *teleté* di Osiride è identica a quella di Dioniso, come quella di Iside si presenta estremamente simile a quella di Demetra, cambiando soltanto i nomi”⁵

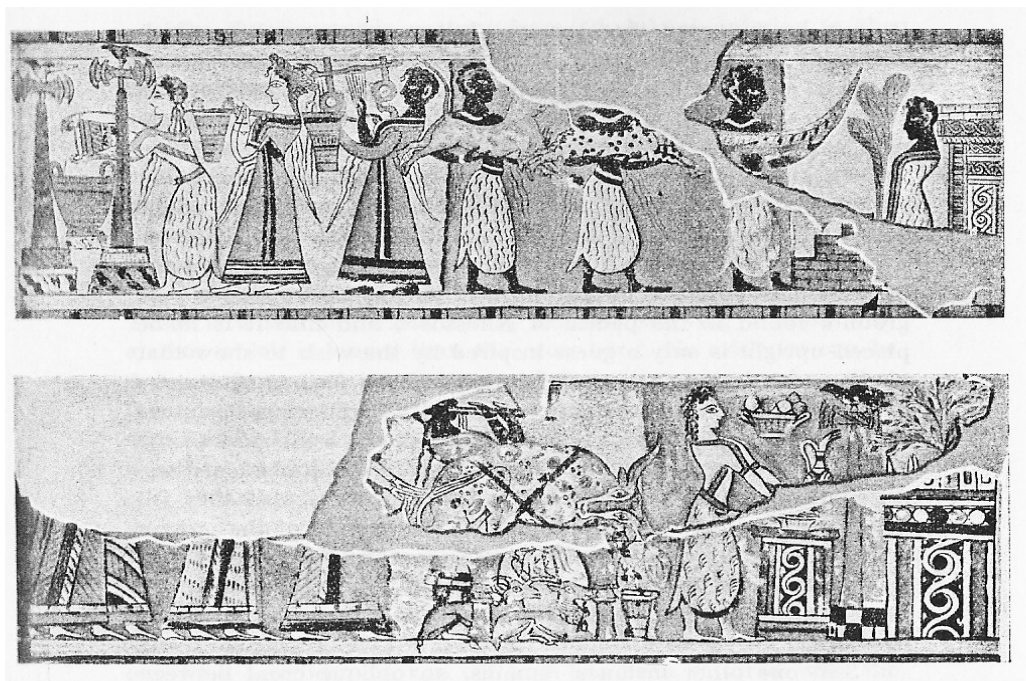
Senza alcun dubbio si tratta di affermazioni da prendere con cautela: il mito di Osiride ed Iside non ha mai avuto un ruolo all'interno di riti misterici; tuttavia, il corpo di Osiride fatto a pezzi da Seth, come la ricerca del cadavere da parte di Iside, riflettono mitemi che ritroviamo a proposito di Dioniso (fatto a pezzi dai Titani) e Demetra (alla ricerca di Persefone). Si tratta di miti che insistono sulla centralità del ritorno alla vita dopo un contatto con la morte, e mostrano la stessa associazione, nelle culture greca ed egizia, tra morte e rigenerazione.

Possiamo pensare che, durante l'età del bronzo egea, la cultura egiziana abbia esercitato un'influenza sul culto funerario?

4 G. CASADIO, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma, 1994, pp. 9-50. L. GODART, A. SACCONI, “Sacrifice humain et culte de Dionysos”, *PASIPHAE* 9 (2015), pp. 85-90.

5 Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, I, 23, 2; I, 96, 3.

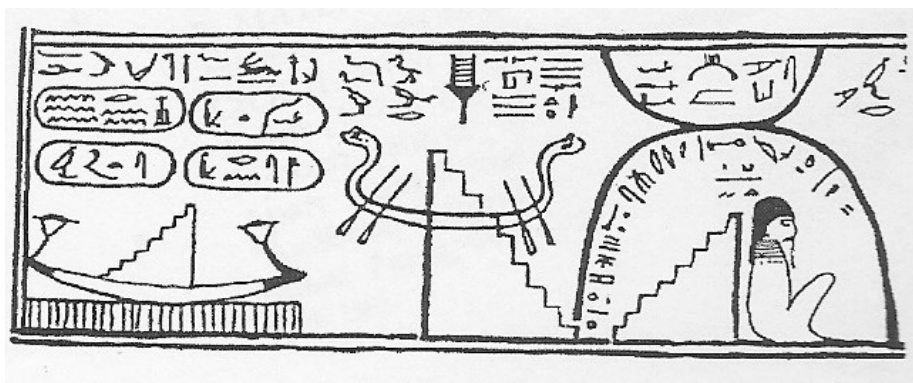
Il sarcofago di Haghia Triada, appartenente al periodo Tardo Minoico, contiene elementi decorativi che sono stati messi a confronto con l'iconografia religiosa egizia: su di uno dei lati lunghi, l'oggetto parzialmente deteriorato, offerto al defunto assieme agli animali, è stato interpretato come la rappresentazione di una barca, e messo in relazione da S. Hiller⁶ con la struttura a forma di scala posizionata ai piedi del defunto; la stessa associazione tra questi due elementi (la barca e la scala) si mostra chiaramente in un papiro funerario della XIX dinastia, e risulta facilmente interpretabile leggendo l'inizio del capitolo CII del “Libro dei Morti”, in cui il defunto si rivolge al dio Ra: “O Grande che sei nella tua barca, installami nella tua barca, tendimi la tua scala, che possa dirigere la tua navigazione...”⁷. Si tratta della speranza di continuare a vivere, dopo la morte, percorrendo assieme a Ra il cammino ciclico attraverso la sfera celeste; la scala ha qui una funzione fondamentale, giacché consente al defunto il passaggio ad un'altra dimensione, in cui può navigare assieme al Sole risorgendo ogni giorno.



Sarcofago di Haghia Triada (lati lunghi).

6 S. HILLER, “Egyptian elements on the Hagia Triada sarcophagus”, *AEGAEUM* 20 (1999), pp. 361-369.

7 E. BRESCIANI, *Testi religiosi dell'antico Egitto*, Milano, 2001.



Papiro funerario della dinastia XIX.

Così il sarcofago di Haghia Triada, oltre a costituire un monumento fondamentale per lo studio della religione pre-ellenica, si mostra come prova chiarissima di un pluralismo di idee di cui Creta, dato il suo ruolo strategico per gli scambi commerciali, divenne il teatro ideale.

L'archeologia egiziana ha restituito numerosi resti di barche in legno, che venivano seppellite affianco alle tombe, affinché il defunto potesse “navigare” dopo la morte (un magnifico esempio è costituito dalle cinque barche che il faraone Cheope fece seppellire affianco alla sua piramide)⁸; in alcune tombe pre-elleniche sono state rinvenute piccole riproduzioni di barche, che potrebbero avere la stessa funzione simbolica⁹.

Non è illecito pensare che la cultura che ha creato il “Libro dei Morti” abbia favorito l'apparizione di elementi concettuali che, nel lento passaggio dall'età del bronzo all'età del ferro, hanno contribuito alla formazione di credenze religiose che saranno alla base di particolari riti misterici.

In effetti, sembra innegabile la somiglianza tra le tavolette orfiche e il “Libro dei Morti”¹⁰: nelle “istruzioni” egizie, come in quelle orfiche, il defunto deve affrontare un dialogo con dei guardiani¹¹, raggiungere un albero e chiedere dell'acqua¹². In più,

⁸ K. BARD (ed.), *Encyclopedia of the archaeology of ancient Egypt*, London, 1999, p. 349.

⁹ R. LAFFINEUR, “La mer et l’au-delà dans l’Égée préhistorique”, *AEGAEUM* 7 (1991), pp. 231-238.

¹⁰ A. BERNABÉ, A. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instructions for the Netherworld. The Orphic gold tablets*, Leiden, 2008, p. 207. T. DOUSA, “Common motifs in the ‘Orphic’ B tablets and Egyptian funerary texts: continuity or convergence?”, in R. G. Edmonds (ed.), *The ‘Orphic’ gold tablets and Greek religion. Further along the path*, Cambridge, 2011, pp. 120-164.

¹¹ Capitolo CXXII (E. BRESCIANI, 2001).

¹² Capitolo LIX (E. BRESCIANI, 2001).

come nelle credenze orfiche, vi è un'identificazione tra il fedele e la divinità: se nella letteratura orfica Bacco è il nome dell'iniziato e del dio, nel “Libro dei Morti” il defunto suole definirsi Osiride.

L'iconografia egea mostra già chiari esempi di un'intenzione di rappresentare azioni che possono imporsi come splendidi antecedenti di pratiche culturali del primo millennio: in un affresco del “centro culturale” di Micene, vediamo una processione formata da individui con maschere d'animali.



Affresco dal “centro culturale” di Micene.

In un anello in oro di Tirinto, personaggi simili vengono rappresentati nell'atto di offrire una bevanda ad una figura femminile seduta.



Anello in oro da Tirinto.

Processioni formate da personaggi mascherati con pelli d'animali fanno pensare ad elementi propri del rituale dionisiaco; inoltre, l'atteggiamento di queste figure rafforza

l'interpretazione di chi ha voluto vedere, nei nomi d'animali presenti nelle nuove tavolette in Lineare B di Tebe, il riferimento a gruppi mascherati partecipanti a riti religiosi¹³.

LA “MADRE TERRA” TEBANA

Il nuovo corpus di tavolette rinvenute a Tebe, tra il 1993 ed il 1995, riporta espressioni che menzionano azioni rituali, come *o-te tu-wo-te-to*, corrispondente al greco ὅτε θύος θέτο (“quando si offrì il sacrificio”), espressione presente in Fq 126, seguita dal termine *ma-ka* e dall'ideogramma dell'orzo; il miceneo *ma-ka* corrisponde al greco Μᾶ Γᾶ (“Madre Terra”), ed ever rinvenuto questo nome assieme al termine *ko-wa*, corrispondente al greco Κόπη, in diverse tavolette del nuovo corpus, ha fatto pensare al possibile culto di una “Demetra micenea”¹⁴.

In questo corpus sono presenti nomi di animali che figurano essi stessi come destinatari di offerte, il che ha confermato ciò che dati archeologico-iconografici avevano già fatto sospettare: durante l'età del bronzo egea, è stato conferito all'elemento animale un ruolo simbolico estremamente significativo, espresso attraverso una chiara simbologia che ritroviamo in diversi contesti culturali.

In particolare, la forma micenea *e-pe-to-i*, corrispondente al dativo plurale di ἐρπετόν (“serpente”), ha fatto ancor più riflettere sulla presenza dominante di quest'animale nell'iconografia religiosa egea: numerosi dati rivelano l'intenzione di rappresentare una figura femminile strettamente associata al serpente.

L'esempio più noto, appartenente alla cultura minoica, è costituito dalle figure in faience del palazzo di Cnosso, con seno scoperto e serpenti stretti nelle mani, considerate rappresentazioni di una “Dea dei serpenti”¹⁵.

13 M. IODICE, “I nomi di animale nei testi micenei di Tebe”, *AEVUM* 79 (2005), pp. 9-16; G. RICCIARDELLI, “I nomi di animali nelle tavolette di Tebe: una nuova ipotesi”, *La parola del passato* 61/4 (2006), pp. 241-263; J. WEILHARTNER, “Die Tierbezeichnungen auf den neuen Linear B-Texten aus Theben”, in E. Alram-Stern, G. Nightingale (eds.), *Keimelion: Elitenbildung und elitärer Konsum von der mykenischen Palastzeit bis zur homerischen Epoche*, Wien, 2007, pp. 339-351.

14 V. ARAVANTINOS, L. GODART, A. SACCONI, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée I. Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou. Edition et commentaire*, Pisa-Roma, 2001. Per interpretazioni alternative cfr. Y. DUHOUX, “Les nouvelles tablettes en linéaire B de Thèbes et la religion grecque”, *L'Antiquité Classique* 74 (2005), pp. 1-19; T. G. PALAIMA, “*65 = FAR? or ju? and other interpretative conundra in the new Thebes tablets”, in S. Deger-Jalkotzy, O. Panagl (eds.), *Die neuen Linear B-Texte aus Theben*, Wien, 2006, pp. 139-148; A. BERNABÉ, I. SERRANO LAGUNA, “Nuevos datos sobre la religión de la Tebas micénica: las tablillas de la *Odos Pelopidou*”, in E. Calderón Dorda, A. Morales Ortiz (eds.), *Eusébeia. Estudios de religión griega*, Madrid, 2011, pp. 11-35.

15 M. P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*, Lund, 1950, pp. 83-86.



“Dea dei serpenti” dal palazzo di Cnosso.

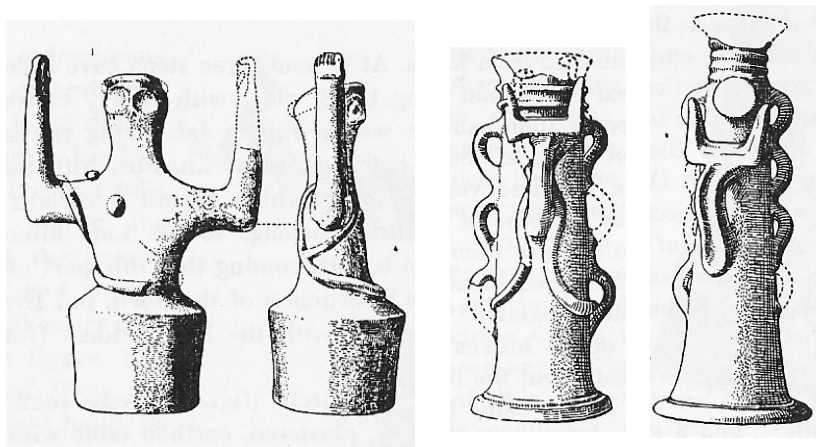
Riguardo alla cultura micenea, risulta significativo il ritrovamento di serpenti in argilla all'interno del “centro culturale” di Micene, in cui fu scoperto, tra l'altro, un affresco che rappresenta una figura femminile con spighe nelle mani¹⁶.



Affresco e serpente in argilla dal “centro culturale” di Micene.

16 E. FRENCH, “Cult places at Mycenae”, in R. Hägg, N. Marinatos (eds.), *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age*, Stockholm, 1981, pp. 41-48.

Inoltre, il serpente compare su vasi che, per la forma particolare e l'assenza del fondo, sono stati definiti “a forma di tubo”: a Gournia, in un ambiente del periodo Tardo Minoico, vasi di questo tipo sono stati rinvenuti assieme ad un “idolo” femminile con le braccia alzate, anch'esso associato ad un serpente che ne avvolge il corpo¹⁷.



Reperti da Gournia.

Si tratta di vasi che sembrano prodotti affinché il loro contenuto raggiungesse direttamente la terra, nutrendo simbolicamente l'animale e la divinità che ne costituiscono l'emblema, e ricordano un rito particolare di cui parla Ateneo: secondo quanto si racconta nei *Sapienti a banchetto*, durante l'ottavo giorno dei Grandi Misteri di Eleusi venivano riempiti con liquido due vasi particolari, detti πλημοχόαι, i quali, rivolti uno verso est e l'altro verso ovest, venivano svuotati per offrirne il contenuto alla terra¹⁸.

Altri termini, presenti nelle stesse tavolette tebane, fanno pensare al culto demetriaco del primo millennio: *to-pa-po-ro-i*, dativo plurale composto dai termini στορπά e φορός, pertanto indicante individui che portano torce (durante il quinto giorno dei Grandi Misteri, si riportavano in processione i “sacri oggetti” da Atene ad Eleusi, agitando le torce per rievocare il vagare di Demetra alla ricerca della figlia)¹⁹; *a-ke-ne-u-si*, dativo plurale collegabile al verbo ἁγνεύω (“purificare”).

17 M. P. NILSSON, 1950, pp. 80-82.

18 Ateneo, *Sapienti a banchetto*, XI, 93.

19 Pausania, *Periegesi della Grecia*, I, 2, 4; Aristofane, *Rane*, 340-350.

Ancora, ritroviamo epiteti che apparterranno a Demetra in età storica: *si-to*, greco Σιτώ, epiteto che deriva dal sostantivo σῖτος (“grano”)²⁰; *ka-ra-wi-ja*, greco γράϊα (“vecchia”)²¹, epiteto che si rifà al mito secondo cui la dea, alla ricerca della figlia, arrivò ad Eleusi nelle sembianze di un'anziana.

Inoltre è presente il maiale, nella forma *ko-ro* (dativo singolare di χοῖρος), animale che, assieme al serpente, acquisisce un ruolo fondamentale nel culto demetriaco: durante le Tesmoforie venivano plasmati, con pasta di grano, oggetti particolari che riproducevano serpenti ed organi genitali maschili, e venivano gettati maiali in cavità sotterranee, dove si nutrivano dei serpenti (scolio ai *Dialoghi delle meretrici* di Luciano, II, 1); durante il secondo giorno dei Grandi Misteri di Eleusi, i fedeli si recavano al mare per purificarsi (Plutarco, *Vita di Focione*, 6), portando con sé un maialino destinato ad essere sacrificato durante il terzo giorno (scolio alla *Pace* di Aristofane, 374)²².

Anche riguardo al maiale l'archeologia sembra confermare un ruolo significativo all'interno della sfera culturale pre-ellenica: nel “santuario” di Aghios Ioannis (Creta, periodo Subminoico), è stato rinvenuto un *rhyton* a forma di maiale, assieme a frammenti di figure femminili con le braccia alzate²³.



Rhyton da Aghios Ioannis.

20 Già nella tavoletta di Micene Oi 701 era stata trovata l'espressione *si-to-po-ti-ni-ja*.

21 Nella tavoletta di Micene Fu 711 era stato riconosciuto lo stesso epiteto, nella forma *ka-ra-u-ja*: L. R. PALMER, “Studies in Mycenaean Religion”, in P. Händel, W. Meid (eds.), *Festschrift für Robert Muth*, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 22, Innsbruck, 1983, pp. 283-296.

22 G. SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma, 1986.

23 L. GODART, “La Terre Mère et le monde égéen”, *AEGAEUM* 22 (2001), pp. 463-466.

D'altra parte, grazie all'analisi di ossa animali rinvenute in diversi contesti culturali, si è riscontrata l'importanza del maiale come animale da sacrificio nel mondo egeo²⁴.

RITO E RAPPRESENTAZIONE

In diversi sigilli egei si possono individuare azioni che i personaggi ripetono in maniera abbastanza schematica: il contatto con un albero o una pietra, processioni, danze, accompagnano in diverse scene la rappresentazione di piccole figure in sospensione che hanno fatto parlare di “epifania divina”²⁵.

In un anello del periodo Tardo Elladico, rinvenuto a Micene, osserviamo una scena abbastanza emblematica: nella parte alta sono rappresentati il sole e la luna; sulla destra, sei teste d'animali potrebbero rappresentare l'esecuzione di un sacrificio; sulla sinistra, una figura femminile stabilisce un contatto con un albero; al centro, una processione si dirige verso una figura seduta, nella cui mano si riconoscono tre esemplari di *Papaver somniferum* (“pianta dell'oppio”); in sospensione si distinguono chiaramente una doppia ascia, simbolo culturale, e una figura umana²⁶.



Anello in oro da Micene.

24 Y. HAMILAKIS, E. KONSOLAKI, “Pigs for the gods: burnt animal sacrifices as embodied rituals at a Mycenaean sanctuary”, *Oxford Journal of Archaeology* 23/2 (2004), pp. 135-151.

25 C. D. CAIN, “Dancing in the dark: deconstructing a narrative of epiphany on the Isopata ring”, *AJA* 105 (2001), pp. 27-49. N. MARINATOS, “The Character of Minoan Epiphanies”, *Illinois Classical Studies* 29 (2004), pp. 25-42. C. MORRIS, A. PEATFIELD, “Experiencing ritual: Shamanic elements in Minoan religion”, in M. Wedde (ed.), *Celebrations. Sanctuaries and the vestiges of cult activity*, Bergen, 2004, pp. 35-59.

26 L'elemento curvilineo presente in alto, che sembra indicare il cielo, è stato interpretato anche come rappresentazione della Via Lattea (M. P. NILSSON, 1950, p. 347).

La presenza dell'oppio rappresenta un elemento estremamente significativo, giacché può rinviare ad un'alterazione dei sensi da parte di eventuali partecipanti ad un rituale. La prova più chiara del rapporto, nel mondo egeo, tra la pianta dell'oppio e la sfera culturale, è rappresentata da un “idolo” femminile rinvenuto a Gazi, in un ambiente risalente al secolo XIII a. C.; la figura femminile, con seno scoperto e braccia alzate, presenta sulla testa tre esemplari di *Papaver somniferum* con incisioni che dimostrano una conoscenza del metodo di estrazione dell'oppio²⁷.



Statuetta da Gazi.

Riconoscendo, nell'età del bronzo egeo, l'esistenza di riti in cui è previsto l'uso dell'oppio, dobbiamo accettare l'idea che, nella protostoria greca, gruppi di persone abbiano stabilito un nesso tra atti rituali e percezione del divino.

Purtroppo, in assenza di una letteratura religiosa, abbiamo soltanto sporadiche tracce di una rappresentazione rituale; tuttavia, un nesso tra ritualità e rappresentazione può essere riscontrato in dati testuali contemporanei al periodo dei primi palazzi minoici:

²⁷ H. ASKITOPOULOU, I. A. RAMOUTSAKI, E. KONSOLAKI, “Archaeological evidence on the use of opium in the Minoan world”, *International Congress Series* 1242 (2002 - “The history of anesthesia”), pp. 23-29.

in una stele egizia della dinastia XII, Ikhnofret, sacerdote sotto Sesostri III (secolo XIX a. C.), descrive il proprio ruolo all'interno delle festività in onore di Osiride:

“Io ho respinto i ribelli dalla barca *neshmet* e ho abbattuto i nemici di Osiride.
Io ho celebrato la Grande Uscita seguendo il dio ai suoi passi.
Io ho fatto in modo che la barca di Thoth navigasse sulla sua giusta navigazione”²⁸

Il sacerdote egizio parla della propria attuazione: interpreta una serie di scene rituali che evocano il passaggio dalla vita alla morte, di cui Osiride costituisce il simbolo. L'esigenza di rappresentare questo rito di passaggio è giustificata dall'ansia di partecipazione ad un ritorno alla nascita che può essere ottenuto unicamente seguendo il dio nel suo travaglio; si tratta della stessa base concettuale che ritroveremo nei riti demetriaci e dionisiaci propri della cultura greca storica. Possiamo dunque ipotizzare che una *koinè* culturale, formatasi nel Mediterraneo dell'età del bronzo, abbia concepito quel nesso tra rito e rappresentazione della morte che creerà il fondamento dei rituali misterici del primo millennio.

28 P. Testa, *Lettere dall'antico Egitto*, Raleigh, 2013, p. 151.